

VITTORIO PARLATO

PER UN'INTERPRETAZIONE CRITICA DEL CAN. 747, § 2 C.I.C.¹

SOMMARIO: 1. Il tema. – 2. Il *finis Ecclesiae* ed il magistero in materia temporale. – 3. I diritti fondamentali, diversità di tipologie, diversità di valenza. – 4. La tutela dei diritti naturali dell'uomo da parte del magistero della Chiesa romano-cattolica. – 5. Il diritto naturale, diritto divino naturale, diritto naturale razionale. – 6. Limiti alla canonizzazione e tutela di questi diritti. L'ordine naturale. – 7. *Ratio peccati* e *ratio boni perficiendi*. – 8. Dal peccato come offesa a Dio al peccato come lesione dei diritti sociali. Dal *non facere malum* al *facere bonum*. – 9. L'attività internazionale della S. Sede e la promozione dei diritti umani e della pace tra i popoli.

1. Il tema.

Il secondo paragrafo del canone 747 c.i.c. recita: “*Compete alla Chiesa annunciare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine sociale, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigono i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime*”, attribuendo alla Chiesa la valutazione morale e conseguente autorità di magistero su tematiche che travalicano, a parer mio, l'ordine spirituale che le è proprio.

¹ Can. 747 —§ 1. “*Ecclesiae, cui Christus Dominus fidei depositum concredidit ut ipsa, Spiritu Sancto assistente, veritatem revelatam sancte custodiret, intimius perscrutaretur, fideliter annuntiaret atque exponeret, officium est et ius nativum, etiam mediis communicationis socialis sibi propriis adhibitis, a qualibet humana potestate independens, omnibus gentibus Evangelium praedicandi*”.

§ 2. “*Ecclesiae competit semper et ubique principia moralia etiam de ordine sociali annunciare, necnon iudicium ferre de quiblibet rebus humanis, quatenus personae humanae iura fundamentalia aut animarum salus id exigant*”. Corrispondente al can. 595, c.c.e.o.

La mia disamina si pone in relazione ai temi materia di intervento del magistero ecclesiastico e, di riflesso, sulla qualifica di *diritto fondamentale* oggetto di promozione, tutela e salvaguardia da parte dell'autorità religiosa.

2. *Il finis Ecclesiae ed il magistero in materia temporale.*

Secondo il tradizionale *ius publicum ecclesiasticum internum* fine della Chiesa di Cristo è la *salus aeterna animarum*, un fine strettamente spirituale che ne fa una *societas iuridice perfecta* in quell'ordine².

Oggi la Chiesa, nella linea di un nuovo temporalismo³, non accetta che l'ordine suo proprio sia circoscritto alla sfera del sacro, dello "specifico religioso", già di per sé di non agevole delimitazione, essa rivendica il potere-dovere di intervenire in via autoritativa su ogni tema connesso o solo attinente ai temi etici (divorzio, aborto, fine vita, regolamentazione delle nascite, fecondazione assistita, inviolabilità della coscienza, famiglie di fatto, omosessualità, ecc.), e in particolare ai temi emergenti nello campo

² A. OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, I, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1958, p. 46 s., 144, 150 s. Si legge a p. 144: "*Item constat Christum homines ad Ecclesiae coetum vocasse, ut omnes in eam et per eam exclusive finem communem ultimum et necessarium, idest salutem animarum sempiternam, consequerentur*". Ancora più chiaro è quanto scriveva P. A. D'AVACK, *Corso di diritto canonico*, I, *Introduzione sistematica al diritto della Chiesa*, Milano, Giuffrè, 1956, p. 168 (tesi ripresa nei suoi successivi scritti come, P. A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico*, Milano, Giuffrè, 1980, p. 201 s.) dove rileva che questa finalità strettamente spirituale, metagiuridica, è tipica di tutti gli ordinamenti ideologicamente caratterizzati.

³ P. BELLINI, *Magistero conciliare e diritto ecclesiastico civile*, in *Libertà e dogma, Autonomia della persona e verità di fede*, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 162 s. Ancor più esplicito è il pensiero di P. BELLINI, *Saggi di Storia dell'esperienza canonistica*, Torino, Giappichelli, 1991, p. 237 s., lì (p. 241) scrive: "Il compito chiesastico di «profundere e perficere rerum temporalium ordinem» sorpassa (grandemente) i limiti 'essenzialmente negativi' della *ratione peccati* dei fatti di vita reale della società civile, per infondere all'azione della Chiesa nella *civitas* un'efficacia direttiva più pregnante: tale che può in ultimo finire con l'incidere sinanche sulla 'soluzione positiva' dei problemi politico-sociali".

della bioetica che il progresso scientifico va di continuo dilatando. Su questi temi si arroga il potere di individuare i valori irrinunciabili o indisponibili, “secondo la legge naturale iscritta nel cuore dell'uomo”, e dunque validi secondo criteri di generalità assoluta, e di fissare essa i limiti invalicabili ad opera di ogni altro potere.

Questa apertura del *finis Ecclesiae* ai problemi d'ordine mondiale ed internazionale è riscontrabile anche in alcuni paragrafi del *Catechismo della Chiesa cattolica*⁴, dedicati ai diritti umani, alla solidarietà internazionale, al diritto alla libertà religiosa dei vari popoli, alla tutela degli emigranti e dei profughi, alla condanna dei regimi totalitari, alla promozione della pace.

Va però ricordato che altro è la finalità della Chiesa in ordine al suo fine specifico, la *salus aeterna animarum*, altro è il ruolo che la Santa Sede, a nome dell'intera Chiesa, si propone di svolgere nella politica internazionale⁵. Lì essa promuove il “dialogo tra luoghi e culture fra loro distanti” a tutela della pace e della risoluzione pacifica dei conflitti.

Quello che poi è maggiormente rilevante è che l'invito, l'incitamento, della Chiesa a *perficere bonum* non è necessariamente ancorato alla *salus aeterna*, al raggiungimento del fine ultramondano, ma al contingente, alle necessità immanenti dell'uomo bisognoso di aiuto materiale⁶.

⁴ Parte terza, sezione seconda, capitoli primo e secondo. Per un commento U. COLOMBO SACCO, *Giovanni Paolo II e la nuova proiezione internazionale della Santa Sede*, Milano, Giuffrè, 1997, p. 20 s.

⁵ L'interpretazione data al dettato normativo dall'attuale papa di Roma Francesco, nel rivolgersi al Corpo diplomatico presso la S. Sede, interpretazione che riprende e concretizza quella più accreditata, vede nel canone in oggetto l'impegno della Chiesa “di avere cura, di custodire, in ogni angolo della Terra, chi soffre per l'indigenza”, di “lavorare per edificare la pace”, di curarsi “del bene degli altri, di tutti, a partire dalla natura che accomuna ogni essere umano su questa terra”, di aiutare a “costruire ponti fra tutti gli uomini” per mezzo di un “dialogo tra luoghi e culture fra loro distanti, tra un capo del mondo e l'altro, oggi sempre più vicini, interdipendenti, bisognosi di incontrarsi e di creare spazi reali di autentica fraternità”, di “intensificare il dialogo tra le varie religioni” e anche “il confronto con i non credenti”. Le parole virgolettate sono riprese dal Discorso del 22 marzo 2013, www.vatican.va/holy_father/francesco. Cfr. G. CASUSCELLI, “La prima sede non è giudicata da nessuno” (can. 1404 c.j.c.) verso il tramonto di un'utopia, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, (www.statochiese.it), marzo 2014.

⁶ Così, specie l'attuale magistero pontificio, nella logica della teologia della liberazione nella versione argentina, secondo cui la dottrina sociale della Chiesa

I bisogni materiali dell'uomo, povero ed emarginato, che pur trovano riscontro nei testi evangelici, vengono assunti come motivi di promozione cristiana in una logica meramente terrena, un'*imitatio Christi* priva di un'«afflato spirituale e salvifico».

Non c'è l'*homo viator* le cui azioni debbono essere finalizzate a raggiungere la visione beatifica di Dio, per cui sono il sentimento, l'*internus animus* del fedele agente, che vengono indicati, valutati e valorizzati, ma è l'azione compiuta indipendentemente dall'intento dell'operante; ciò che conta è il bene sociale conseguito, non la partecipazione interiore del soggetto, l'obbedienza a Cristo in vista della salvezza della sua anima. Tutto questo fa sì, a parer mio, che la Chiesa tenda a trasformarsi in un'organizzazione filantropica di stampo confessionale.

è troppo astratta e non abbastanza chiara nella distinzione, che dev'essere nitida, tra chi sono gli oppressi e chi gli oppressori. Papa Bergoglio guarda all'America latina, con la sua religiosità che attiene ai problemi degli umili e degli emarginati, con la sua liturgia disordinata. In quelle parti del mondo, dominate in tanta misura da realtà semplici e spesso brutali, qui sì che il richiamo papale, costante, quasi ossessivo, all'«accoglienza», alla «misericordia», alla «carità» acquista per il cattolicesimo un valore strategico cruciale ed hanno il valore di parole d'ordine, esse alludono a linee di azione capaci di allargare in modo decisivo i confini della fede cattolica.

Nell'Istruzione della S. Congregazione per la Dottrina della Fede, del 6 agosto 1984, si legge in proposito:

VI. 4. Ad alcuni sembra addirittura che la lotta necessaria per la giustizia e la libertà dell'uomo, intese nel loro senso economico e politico, costituisca l'aspetto essenziale ed esclusivo della salvezza. Per essi il Vangelo si riduce ad un vangelo puramente terrestre.

IX. 1. Le posizioni, di cui qui si parla [...] sono presupposte in certe pratiche liturgiche, come ad esempio nell'«Eucarestia» trasformata in celebrazione del popolo in lotta, anche se coloro che partecipano a tali pratiche non ne sono pienamente coscienti. Viene, dunque, proposto un vero sistema, anche se taluni esitano a seguirne fino in fondo la logica. Come tale, questo sistema è una perversione del messaggio cristiano affidato da Dio alla sua Chiesa. Questo messaggio si trova perciò rimesso in causa nella sua globalità dalle «teologie della liberazione».

X. 7. Privilegiando in questa maniera la dimensione politica, si è portati a negare la *radicale novità* del Nuovo Testamento e, prima di tutto, a misconoscere la persona di Nostro Signore Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, come pure il carattere specifico della liberazione che egli ci porta, che è soprattutto liberazione dal peccato, sorgente di tutti i mali.

3. I diritti fondamentali, diversità di tipologie, diversità di valenza.

È stato ricordato⁷ che a diverse concezioni politiche corrispondono diversi tipi di diritti fondamentali: nella concezione liberal-democratica, di matrice illuminista, fondamentali sono quei diritti che tutelano in modo particolare l'individuo e la sua dignità, il diritto alla vita, all'integrità fisica e morale della persona, la libertà di fede e di coscienza, eguaglianza dinanzi alla legge, protezione giuridica nei confronti dell'organizzazione statale, diritto di proprietà, certezza del diritto e della pena⁸.

A questi oggi se aggiungono altri, così detti 'nuovi diritti'⁹, quali ad es. il diritto ad avere figli, anche con l'utilizzo delle varie forme di fecondazioni eterologhe e gravidanze, il diritto all'eutanasia, il diritto al matrimonio omosessuale¹⁰ ed altri diritti derivanti dalla teoria del *gender*. Ad

⁷ J. BERNHARD, *Les droits fondamentaux dans la perspective de la 'Lex fundamentalis' et la revision du code de droit canonique*, in *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, Atti del IV Congresso internazionale di diritto canonico, Fribourg 1980, Fribourg-Suisse, Freiburg i. Br., Herder-Giuffrè, 1981, p. 124-125.

⁸ Cfr. anche G. DALLA TORRE, *Diritti dell'uomo o diritti del cristiano?*, in *I diritti fondamentali cit.*, p. 135.

⁹ M. CARTABIA, *I "nuovi" diritti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, (www.statochiese.it), febbraio 2011.

¹⁰ È del 12 marzo '15 la Risoluzione del Parlamento europeo che, nell'invitare i governi dei paesi membri a prevedere i matrimoni tra omosessuali, afferma che il diritto a siffatti matrimoni è un diritto fondamentale. L'Europarlamento vota a favore del riconoscimento delle unioni civili e del matrimonio tra persone dello stesso sesso, considerandolo come un diritto umano. L'Unione europea, si legge in una relazione approvata con oltre 390 voti a favore, 151 no e 97 astensioni, incoraggia le istituzioni e i governi a contribuire ulteriormente alla riflessione su questo tema.

Il passaggio sulle nozze gay compare al punto 162 della relazione annuale sui diritti umani e le democrazie nel mondo nel 2013 e sulla politica della Ue in materia, il cui relatore è l'europarlamentare socialista Pier Antonio Panzieri. Il Parlamento europeo, si legge nella relazione, prende atto "della legalizzazione del matrimonio e delle unioni civili tra persone dello stesso sesso in un numero crescente di Paesi nel mondo, attualmente diciassette, incoraggia le istituzioni e gli Stati membri dell'Ue a contribuire ulteriormente alla riflessione sul riconoscimento del matrimonio o delle unioni civili tra persone dello stesso sesso in quanto questione politica, sociale e di diritti umani e civili". La norma è stata approvata a larga maggioranza, senza la

onor del vero va detto che quando fu stilata la *Gaudium et Spes*, promulgata nel 1965, e quando fu promulgato il c.i.c. (1983) non si parlava di questi diritti umani di ultima generazione, i 'nuovi diritti', altrimenti, penso, sarebbero stati posti chiari limiti alla loro qualifica come diritti fondamentali dell'uomo.

Negli ordinamenti d'impostazione marxista si pone maggiormente l'accento non tanto sulla garanzia formale, ma sull'effettività ed attuabilità dei diritti fondamentali stessi¹¹, sì che si passa da diritti formalmente garantiti a diritti sostanzialmente garantiti, anche con intervento positivo dello Stato.

Diversi sono poi i diritti fondamentali nella cultura dei Paesi del 'Terzo Mondo' riassumibili sicuramente oltre ai diritti alla vita ed all'integrità fisica (compreso il divieto di tratte di esseri umani), anche in quelli relativi alla tutela della loro cultura, tradizioni ed *habitat* naturale; a questi si aggiungono i diritti che attengono alla sopravvivenza dell'uomo attraverso il lavoro retribuito in modo giusto e proporzionato, che salvaguardano l'autenticità culturale e l'assenza di discriminazioni razziali¹².

Negli Stati del Medio Oriente, infine, l'*islam* è riconosciuto come religione ufficiale¹³ e ciò determina l'imposizione di determinate norme religiose come leggi statali e di alcuni principî che sono posti a fondamento della società civile stessa; principî per lo più confliggenti con i diritti fondamentali di tradizione illuminista.

In questi Stati se l'articolo 1° delle loro Costituzioni afferma che l'*islam*

manifestazione di un forte dissenso che i deputati cattolici avrebbero dovuto fare giusta le indicazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede, del 28 marzo 2003, n. 10. Salvo qualche rarissima eccezione, i deputati italiani del PPE hanno votato contro, come anche gli euro-deputati della Lega Nord.

¹¹ P. BELLINI, *Libertà dell'uomo e fattore religioso contemporaneo* in *Libertà e dogma* cit., p. 87.

¹² Temi ripresi dai documenti riportati in *Chiese e diritti umani*, a cura di G. BARBERINI, Napoli, ESI, 1991, ancor oggi attuali.

¹³ Cfr. F. CASTRO, *Medio oriente: terminale dei conflitti mondiali e delle civiltà*, in *Medio oriente e matrici culturali dell'Europa*, Vicenza, Rezzara, 1997, p. 20 s. Anche in Iraq dove la Costituzione si ispira all'ideologia Bathista, ideologia laica, l'*islam* è religione di stato; in Siria nella costituzione, del 1973, si dice che l'*islam* è la religione del Capo dello Stato; cfr. J. HABBI, *Minorités chrétiennes dans les pays arabes musulmans*, in *Kanon, Jahrbuch der Gesellschaft fuer das recht der ostkirchen*, X, Wien, 1991, p. 190.

è la religione di Stato, l'articolo seguente precisa che tutti i cittadini sono uguali, indipendentemente dalla loro classe sociale, dalla loro razza e dalla loro religione. Purtroppo l'affermazione è di fatto meramente teorica. Il riconoscimento dell'*islam* come religione di Stato comporta anche che nelle scuole sia obbligatorio per tutti lo studio del Corano, anche si tende a presentarlo come un testo necessario per lo studio della lingua araba. È difficile, infatti, conciliare questi due principi con i diritti civili sanciti nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* approvata dalle Nazioni Unite e sottoscritta dagli stessi Paesi arabi mediorientali. Anche se c'è qualche movimento ideologico tendente a laicizzare il diritto di questi Stati, esso va contro il rifiorante fondamentalismo islamico che considera ogni forma di laicità come un prodotto della civiltà occidentale, estranea alla tradizione islamica. Va poi tenuto presente che la secolarizzazione o laicità dello Stato, della società civile è considerata come tesi eretica rispetto ai tradizionali principi orientali, in genere, ed islamici, in specie, come ideologia propria del mondo occidentale. L'origine del concetto di laicità viene fatta risalire alla distinzione tra aspetti culturali e civili da una parte, e principi religiosi dall'altra. L'*islam* non ha mai accettato, né accetterà, una distinzione tra Stato e religione. La specialità dell'*islam* consiste proprio nell'essere un fenomeno culturale totalizzante, in cui la religione è indissolubilmente unita alla dimensione politica e socio-giuridica, che dalla religione sono legittimate e in cui pure si concretizza la vita religiosa del singolo e della comunità credente.

Questa visione è nettamente divergente con il sistema culturale occidentale, in cui la sfera religiosa e quella giuridico-statale sono concettualmente indipendenti; l'opzione religiosa è lasciata all'individuo, il che consente la convivenza, a parità di diritti e di doveri, di tutti i cittadini, indipendentemente dal loro credo religioso. Nel sistema islamico si nega la possibilità di un pluralismo ideologico, presupposto per l'esistenza e tutela dei diritti fondamentali così come descritti dalla tradizione illuminista¹⁴.

Nell'ordinamento canonico esiste un solo diritto fondamentale, quello ad avere dalla sacra gerarchia i mezzi per raggiungere la salvezza dell'anima¹⁵.

¹⁴ Cfr. V. PARLATO, *Le Chiese d'Oriente tra storia e diritto, Saggi*, Torino, Giappichelli, 2003, p. 153-154 e bibl. ivi citata.

¹⁵ V. PARLATO, *I diritti dei fedeli nell'ordinamento canonico*, Torino, Giappichelli, 1998.

In linea con la finalità suprema della Chiesa tutto l'ordinamento canonico e i diritti riconosciuti ai fedeli sono ordinati a questa finalità. Così le situazioni giuridiche soggettive previste dal c.i.c., sotto il titolo *De omnium Christifidelium obligationibus et iuribus*, si riferiscono alla vita ecclesiale, all'arricchimento spirituale dei singoli e sono direttamente collegate alla loro *salus animarum*. Questi diritti attengono alle tre funzioni primarie della Chiesa, ai *tria munera: santificandi, docendi et regendi*. Sono i diritti del fedele a ricevere i sacramenti, strumenti di grazia, ad ottenere la presentazione e la conoscenza della vera dottrina e dei comportamenti coerenti con il messaggio evangelico e quindi moralmente e validi, cui si aggiunge il diritto ad avere una guida attraverso disposizioni normative, atti amministrativi, provvedimenti giudiziari, finalizzati alla salvezza eterna; le stesse pene hanno funzione medicinale prevalente e servono a riportare l'*homo viator* sulla retta via¹⁶.

4. *La tutela dei diritti naturali dell'uomo da parte del magistero della Chiesa romano-cattolica*¹⁷.

La genesi della norma in oggetto, per quanto attiene i diritti fondamentali, sta nella costituzione conciliare *Gaudium et Spes*, al n. 76. Lì si legge che la Chiesa ha il "diritto predicare la fede e insegnare la propria dottrina sociale, esercitare senza ostacoli la propria missione tra gli uomini e dare il proprio giudizio morale, anche su cose che riguardano l'ordine politico, quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e dalla salvezza delle anime".

Come detto, il can. 747 c.i.c. afferma che alla Chiesa spetta il diritto nativo e il dovere di predicare il Vangelo a tutte le genti e di annunciare sempre e dovunque i principî morali anche circa l'ordine sociale, e pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo richiedano i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime.

¹⁶ Cfr. anche P. BELLINI, *Diritti fondamentali dell'uomo* cit., in P. BELLINI, *Libertà e dogma* cit., p. 139 s.

¹⁷ Già Pio XII rivendicava la tutela dei diritti dell'uomo, delle popolazioni indifese soggette ad azioni ed occupazioni belliche, cfr. C. CARDIA, *Universalità delle funzione petrina (Ipotesi ricostruttive)* in *Aequitas sive Deus, Studi in onore di Rinaldo Bertolino*, Torino, Giappichelli, 2011, p. 112 s.

Anche se nel *Codex* si parla solo di giudizio si deve intendere giudizio morale, tale è infatti qualificato nel passo della *Gaudium et Spes* testé ricordato; e giustamente, rileva Lombardía¹⁸, questo giudizio non può che essere morale, giacché non è basato “nell’esercizio da parte della struttura ufficiale della Chiesa di un potere terreno, ma nella utilizzazione dei mezzi spirituali”. La Chiesa, insomma, continua l’Autore, “non pretende proiettare giuridicamente nelle questioni temporali la potestà fondata nell’ordine soprannaturale”. A sostegno della sola moralità del giudizio porta anche la qualifica di diritto fondamentale che è incerta e indeterminata, giacché la fundamentalità di un diritto, come prima ho ricordato, non postula eguali presupposti ed effetti in ogni tipo di ordinamento giuridico; sono, al contrario, le caratteristiche proprie di ciascun ordinamento che determinano la diversità del concetto stesso di diritto fondamentale.

I Padri del Concilio Vaticano II hanno rivendicato alla Chiesa il diritto di esprimere un giudizio sulle realtà temporali. Tale diritto è visto come qualcosa di distinto e di più rilevante della mera facoltà di formulare una regola di condotta, in quanto può determinare degli obblighi nella sfera individuale del fedele¹⁹; e ancora questo diritto come quelli di predicare la fede e insegnare la dottrina sociale²⁰ rientrano in quello più generale dell’esercizio della libertà religiosa che la Chiesa richiede nei confronti dello Stato.

¹⁸ P. LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico*, Milano, Giuffrè, 1984, p. 64.

¹⁹ Cfr. A. DE FUENMAYOR, *El juicio moral de la Iglesia sobre materias temporales*, in *Jus Canonicum*, 1972, p. 108 s.; J. M. GONZALES DEL VALLE, *La autonomía en lo temporal*, in *Jus Canonicum*, 1972, p. 26.

²⁰ Richiamati nello stesso paragrafo della *Gaudium et Spes*, il n. 76.

Sul *munus* in materia temporale cfr. S. J. ERRÁZURIZ, “*Il munus docendi Ecclesiae*”, *Diritti e doveri dei fedeli*, Milano, Giuffrè, 1991, p. 44, il quale, tra l’altro, scrive “che l’ambito delle questioni opinabili per un cristiano – in cui cioè può liberamente e responsabilmente adottare varie posizioni che non contrastano con la dottrina cristiana – è molto ampio, e si estende non solo a temi riguardanti le realtà umane (cfr. Can. 227 c.i.c.), ma anche ad argomenti attinenti alle stesse realtà ecclesiali (cfr. Can. 212 c.i.c.)” e ancora “sotto il profilo dottrinale, il limite fondamentale di questa libertà è costituito dalla comune adesione alla fede, la quale definisce la stessa identità del cristiano, e per tanto, l’ambito e il senso di tutti i suoi diritti”. Sul dissenso in materia di fede e di morale, in relazione al magistero ordinario non infallibile, cfr. S. J. ERRÁZURIZ, “*Il munus docendi Ecclesiae*” cit., p. 155 s.

Queste enunciazioni debbono, però, essere interpretate ed attuate nella salvaguardia di un altro principio affermato con forza dai Padri del Concilio Vaticano II, quello dell'autonomia dell'ordine temporale, e in ultima analisi quello della sovranità dello Stato²¹.

La Chiesa rivendica la tutela dei diritti scaturenti dal diritto divino positivo e dal diritto divino naturale²².

I diritti originati dal diritto divino positivo riguardano essenzialmente l'esistenza e la missione salvifica della Chiesa stessa, che si realizza attraverso l'esercizio dei tre uffici: quello di insegnare, quello di santificare, quello di guidare il popolo di Dio²³.

Più difficile è indicare in modo completo e dettagliato quali siano i principî di diritto naturale che obbligano tutti alla loro osservanza e salvaguardia nella comunità politica, anche perché non c'è una elencazione precisa e definitiva, ma, anzi si ritiene che essi possano essere individuati nel prosieguo di tempo, a mano a mano che si presentino nuove problematiche su cui il Magistero di pronuncia, anche perché nel pensiero giuridico moderno laico si è passati da un diritto divino naturale ad un diritto naturale razionale.

Nel n. 73 della Costituzione *Gaudium et Spes* si legge che:

“Da una conoscenza più viva della dignità umana nasce, in diverse regioni del mondo, lo sforzo di instaurare un ordine politico-giuridico, nel quale siano meglio tutelati nella vita pubblica i diritti della persona, quali il diritto di liberamente riunirsi, associarsi, esprimere le proprie opinioni e professare la religione privatamente e pubblicamente”.

Di diritto divino naturale sono certamente il diritto alla vita e all'integrità psico-fisica, alla libertà di religione, di opinione e di manifestazione del pensiero, alla cittadinanza, al lavoro, al matrimonio e famiglia, alla proprietà

²¹ *Gaudium et Spes* § 76: “La comunità politica e la Chiesa sono indipendenti ed autonome l'una dall'altra nel proprio campo”. Per un commento G. DALLA TORRE, G., *La città sul monte, Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, Roma, A.V.E., 1996, p. 65 s.; DALLA TORRE, *Lezioni di diritto canonico*, Torino, Giappichelli, 2004, p. 246 s. e bibliogr. citata in calce.

²² P. GISMONDI, *Il diritto della Chiesa dopo il Concilio*, Milano, Giuffrè, 1973, p. 75.

²³ P. GISMONDI, *Il diritto* cit., p. 75. Sul tema cfr. ad es. M. D. CHENU, *I laici e la consecratio mundi*, in *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze, Vallecchi, 1965, p. 978 s.

privata, alla libera e consapevole scelta del proprio *status* civile e confessionale, alla tutela dei propri diritti, sia di uomo come di fedele, all'uguaglianza, ad una giusta retribuzione; diritti tutti che sono indissolubilmente connessi alla dignità della persona umana, che già il diritto naturale classico aveva sintetizzato nell'*aliquem non laedere, honeste vivere, unicuique suum tribuere*²⁴.

Con l'affermazione contenuta nella *Gaudium et Spes* la Chiesa si fa paladina e tutrice dei diritti naturali non solo dei suoi fedeli, bensì di tutti gli uomini, come diritti innati e propri della dignità umana; diritti individuabili e tutelabili, in concreto e nello specifico, quando si presentino nelle società nuove tematiche.

La Chiesa – è utile ribadirlo – si pone come l'autorità mondiale che giudica le rivendicazioni individuali e collettive in ordine alla loro validità e conformità all'ordine naturale, voluto dal Creatore²⁵.

5. *Il diritto naturale, diritto divino naturale, diritto naturale razionale.*

La prima ed essenziale causa della 'divinità' del diritto naturale deriva dal postulato della paternità divina del genere umano da cui deriva il principio della fratellanza tra gli uomini; da questo discende il principio di carità che impone l'amore e l'aiuto a tutti gli uomini e che si sviluppa nei principî di uguaglianza e del rispetto alla dignità e libertà della persona.

L'uomo, in quanto figlio di Dio, è posto, così, al centro dell'ordinamento giuridico con diritti e prerogative che non derivano dall'ordinamento (come sostiene la dottrina gius-positivista), ma preesistono ad esso; questi diritti e prerogative gli sono propri perché riconducibili ad un diritto naturale, che per la dottrina canonica è diritto divino naturale, ma che si trasformerà nella concezione groziana nel diritto naturale razionale²⁶.

Si afferma, così, che i diritti umani sono diritti fondamentali perché

²⁴ F. CALASSO, *Medio Evo del Diritto, I, Le Fonti*, Milano, Giuffrè, 1953, p. 471.

²⁵ Sulla necessaria collaborazione tra teologi e giuristi per l'identificazione anche del diritto naturale cfr. S. GHERRO, *Diritto canonico (Nozioni e riflessioni)*, I, Padova, Cedam, 2005, p. 76 s.

²⁶ P. BELLINI, *Libertà dell'uomo e fattore religioso contemporaneo*, in *Libertà e dogma* cit., p. 38.

connaturati alla stessa natura e dignità della persona umana, sì che si impongono agli ordinamenti civili in quanto espressione di un ordine superiore: l'ordine naturale che nella moderna concezione laica possono essere inquadrati in un diritto naturale razionale²⁷.

Non c'è dubbio che questa trasformazione dello *ius naturale* abbia avuto come effetto che il sistema dei rapporti sociali e giuridici cominciasse ad essere costruito non più in termini interpretativi ed attuativi di un ordine trascendente, cioè nel diritto divino naturale, ma in termini del tutto politici, ad opera degli stessi portatori d'interessi concreti, in forza di una autonoma valutazione di valori essenzialmente umani, giudicati per sé degni di attuazione in quanto corrispondenti alle reali necessità dell'uomo, di un uomo non più pellegrino su questa terra in attesa di raggiungere la beatitudine ultramondana, bensì di un uomo che vive in questo mondo e che qui ricerca la felicità.

Ma tutto questo ha costituito, addirittura, un'ulteriore rivalutazione dell'uomo, punto di riferimento per cui si ordina e si realizza l'ordinamento giuridico e sociale.

Questo ha determinato anche, in ordine al rapporto persona-ordinamento, che il diritto naturale – non più divino, ma razionale – non si presenti più come diritto oggettivo, fonte di doveri per gli uomini, ma come diritto soggettivo, come garante di diritti inalienabili connessi alla dignità della persona umana, qualificati come diritti fondamentali, tali sono i diritti umani di impostazione illuminista²⁸.

²⁷ Per B. BELLINI, *Prospettazione ideologica e realtà politica della "potestas ecclesiae in temporalibus"*, Ferrara, Editrice universitaria, 1975, p. 52, i contenuti del diritto divino naturale sono necessari, cui io stesso deve sottostare, rispondenti a canoni primari di ragione. In seguito fu Grozio ad sostenere che il diritto naturale, in quanto conforme ad una razionalità suprema, esisterebbe anche in assenza di Dio; da un diritto divino naturale si passa così ad un diritto naturale razionale (p. 193). Cfr. anche P. BELLINI, *Res publica sub Deo, Il primato del Sacro nell'esperienza giuridica dell'Europa preumanista*, Firenze, Le Monnier, 1981, p. 41 s. dove si rileva che il diritto divino naturale risulta da una deliberazione divina necessitata, diritto posto da Dio che vuole ciò che deve essere voluto; a p. 49 l'A. sottolinea la riconduzione del diritto divino naturale alla rivelazione biblica; e P. BELLINI, *Saeculum christianum, Sui modi di presenza della Chiesa nella vicenda politica degli uomini*, Torino, Giappichelli, 1995, p. 306.

²⁸ L'uomo viene posto al centro del sistema con i suoi diritti inviolabili, diritti propri e connessi alla dignità della persona umana, riconoscendo la validità, l'op-

È ormai opinione comune l'esistenza di diritti inviolabili dell'uomo che vadano adeguatamente garantiti sia nelle Carte costituzionali degli Stati sia nelle Dichiarazioni internazionali, nessun governo dittatoriale oserebbe formalmente disconoscerli²⁹. Il problema che si pone è legato al loro esercizio da parte di singoli e collettività; una modalità di esercizio, che può costituire anche un limite, è il necessario riferimento ad altri diritti altrettanto naturali, ma di rango pari o superiore perché origine e fondamento di quelli stessi diritti dell'uomo.

6. Limiti alla canonizzazione e tutela di questi diritti. L'ordine naturale.

Il magistero cattolico ha però da sempre posto dei limiti alla valenza di alcuni diritti, soprattutto ai cosiddetti 'nuovi diritti', che la dottrina laica considera fondamentali. Anche se non si restringono i diritti fondamentali e inviolabili solo a quelli che portano l'uomo verso la vera religione, o almeno verso la ricerca religiosa, certamente dei limiti vengono visti nel diritto divino naturale.

È interessante notare come sui temi attuali della bioetica ci sia una piena sintonia, tra magistero cattolico e magistero ortodosso per quanto attiene, in particolare, il quasi assoluto divieto dell'inseminazione artificiale eterologa, della fecondazione *in vitro* eterologa, dell'utero in prestito anche a titolo gratuito, del dono dello sperma, del dono dell'ovulo, dell'inseminazione *post-mortem*, dell'inseminazione omologa su donne anziane, del congelamento degli embrioni, della distruzione di embrioni, della ricerca su embrioni, della diagnosi genetica su embrioni, della diagnosi pre-natale su feti, della selezione degli embrioni³⁰, azioni tutte che la dottrina laica ritiene conformi a diritti fondamentali dell'uomo³¹.

ponibilità di questi diritti sia di fronte all'ordinamento statale stesso, sia di fronte alle formazioni sociali di cui possa far parte, formazioni che hanno ragione di vita e tutela se funzionali alla realizzazione della personalità dell'aderente.

²⁹ G. DALLA TORRE, *La città sul monte* cit., p. 138.

³⁰ F. MARGIOTTA BROGLIO – C. MIRABELLI, – F. ONIDA, *Religioni e sistemi giuridici, introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Bologna, Il Mulino, 1997, p. 302-303, tab. III.

³¹ Vedi ad es. N. MARCHEI, *L'Unione europea ed i diritti fondamentali: l'accordo tra Santa Sede e la Slovacchia sull'obiezione di coscienza al vaglio del Parlamento*

Viene vista, così, come diritto soggettivo la decisione di portare a compimento o meno una gravidanza, la scelta di continuare a vivere o scegliere, in certi casi determinati, la dolce morte, la procreazione assistita omologa o eterologa con il potenziale sacrificio di embrioni umani. Il diritto del singolo viene ritenuto sovrastare diritti altrui, quali quelli dei nascituri, o gli obblighi morali di cura medica, salvo l'accanimento terapeutico.

In merito alla famiglia, un punto di riferimento deve essere, a mio avviso, il principio che non è conforme all'ordine naturale tutto ciò che avviene in natura, ma ciò che corrisponde alle finalità intrinseche della natura stessa.

La famiglia ha come finalità propria la procreazione, il mantenimento, l'educazione della prole cui si aggiunge l'amore e l'aiuto reciproco; il tipo di famiglia che risponde appieno a queste finalità è quella monogamica costituita da un uomo e da una donna; la famiglia poligamica (un uomo e più donne) rende più arduo il mantenimento e l'educazione della prole ed esclude quasi l'amore e l'aiuto reciproco. Una famiglia omosessuale esclude la finalità della procreazione, anche se può determinare l'amore e l'aiuto reciproco.

In merito ad eventuali adozioni di minori da parte di coppie omosessuali credo che si determini nel minore adottato un problema di ordine psicologico quando confronta la propria famiglia con quella degli altri compagni di scuola o di gioco.

Senza voler dilungarmi sul tema, solo l'uomo e la donna hanno un corpo con organi che si completano vicendevolmente in ordine alla finalità procreativa. L'esistenza innegabile di esseri umani con attrazioni omosessuali non determina la conformità all'ordine naturale della loro tipologia e tanto meno della loro eventuale unione *more uxorio*; non esprimo condanna morale alcuna su tali unioni (sono problemi di coscienza individuale che esulano dalla competenza del giurista), mi limito a precisare che tali unioni non possono essere paragonate al tipo di famiglia che emerge da principi dell'ordine naturale³².

europeo, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, (www.statochiese.it), gennaio 2007.

³² Una ferma presa di posizione contro le unioni omosessuali da parte della Congregazione per la Dottrina della Fede si legge in *“Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali”*, approvate “dal Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nell’Udienza concessa il 28 marzo 2003 al sottoscritto Cardinale Prefetto, decise nella Sessione Ordinaria di questa Congregazione, e ne ha ordinato la pubblicazione”, www.vatican.va/cur.

Al n.10 si legge: “Se tutti i fedeli sono tenuti ad opporsi al riconoscimento

La Chiesa ortodossa russa, in linea con limiti sopraccennati, pone un ulteriore limite al loro valore ed alla loro inderogabilità ; essa ritiene che *«les droits de l'individu ne peuvent être mis en opposition avec les valeurs et les intérêts de la patrie, de la communauté, de la famille»*, e si precisa : *«Autrement dit, la personne humaine, inscrite dans la tradition et dans la communauté – la famille, la paroisse, la patrie – représente pour l'Église russe un idéal à promouvoir en Europe et dans le monde entier»*³³.

7. *Ratio peccati e ratio boni perficiendi.*

Nel compito, che la Chiesa rivendica, di “*annunciare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine sociale, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigono i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime*” rientra anche quello di indicare i modi

legale delle unioni omosessuali, i politici cattolici lo sono in particolare, nella linea della responsabilità che è loro propria. In presenza di progetti di legge favorevoli alle unioni omosessuali, sono da tener presenti le seguenti indicazioni etiche.

Nel caso in cui si proponga per la prima volta all'Assemblea legislativa un progetto di legge favorevole al riconoscimento legale delle unioni omosessuali, il parlamentare cattolico ha il dovere morale di esprimere chiaramente e pubblicamente il suo disaccordo e votare contro il progetto di legge. Concedere il suffragio del proprio voto ad un testo legislativo così nocivo per il bene comune della società è un atto gravemente immorale. Nel caso in cui il parlamentare cattolico si trovi in presenza di una legge favorevole alle unioni omosessuali già in vigore, egli deve opporsi nei modi a lui possibili e rendere nota la sua opposizione: si tratta di un doveroso atto di testimonianza della verità. Se non fosse possibile abrogare completamente una legge di questo genere, egli, richiamandosi alle indicazioni espresse nell'Enciclica *Evangelium Vitae*, « potrebbe lecitamente offrire il proprio sostegno a proposte mirate a limitare i danni di una tale legge e a diminuirne gli effetti negativi sul piano della cultura e della moralità pubblica », a condizione che sia « chiara e a tutti nota » la sua « personale assoluta opposizione » a leggi siffatte e che sia evitato il pericolo di scandalo. Ciò non significa che in questa materia una legge più restrittiva possa essere considerata come una legge giusta o almeno accettabile; bensì si tratta piuttosto del tentativo legittimo e doveroso di procedere all'abrogazione almeno parziale di una legge ingiusta quando l'abrogazione totale non è possibile per il momento”.

³³ E. ASTAFIEVA, *La géopolitique du religieux ou la géopolitique par le religieux: le cas russe*, in *Diplomatie*, n° 66, Paris, Arcion, 2014, p. 54.

per realizzare queste finalità. Così essa accanto alle tradizionali prese di posizione *ratione peccati*, oggi, non interviene solo per rimuovere gli effetti del peccato o dello scandalo, ma per promuovere il bene, *ratione boni perficiendi*, proiettando sul piano delle azioni umane e sociali la virtù cristiana della *caritas*, arricchita dagli apporti umanitari, e filantropici della cultura laica³⁴.

Occorre però, a parer mio, tener presente uno dei tratti salienti dell'*esse christianum*: la rilevanza, nel valutare ogni atto umano, dell'*animus operantis* e non dell'*opus operatum*, cioè che la valutazione del comportamento umano non sta nell'utilità conseguita dall'altro o da altri, bensì nell'intenzione, nella disposizione d'animo del soggetto operante³⁵. Un medesimo atto umano può così essere valutato:

- a) sia in rapporto a modelli normativi giuridici che tengano conto del valore o disvalore dell'*opus operatum* in relazione ad un principio di utilità sociale;
- b) sia in rapporto ad altri modelli normativi, etici e religiosi, che tengano conto del valore o disvalore dell'*animus operantis*, in relazione alle disposizioni d'animo del soggetto agente.

Gli interventi *ratione peccati* sono dettati dalla necessità che i trasgressori non impoveriscano la propria spiritualità interiore a causa del peccato commesso e perdano lo stato di grazia e di comunione con la divinità; attraverso il pentimento e la penitenza la Chiesa ripristinava lo stato di grazia perduto e, ove previsto, si restaura, con il risarcimento del danno, l'ordine temporale violato.

Chi ha recato un'ingiustizia ad altro uomo, ha commesso un peccato, si è allontanato da Dio, per ritornare nello stato di grazia occorre il sincero pentimento e proposito di non più commettere quel fatto peccaminoso, cui segue la penitenza; ma se manca il pentimento ed il proposito, a nulla varrà la penitenza ed il soggetto rimarrà privo dello stato di grazia. Il danno materiale sarà riparato, l'*opus operatum* sarà in fatto socialmente e giuridicamente positivo, ma la mancanza di pentimento e il proposito del soggetto agente, non saranno un *bonum* per costui³⁶.

³⁴ Significative considerazioni specie sul magistero si possono leggere in P. BELLINI, *La coscienza del principe, Prospettazione ideologica e realtà politica delle interpretazioni prelatizie nel governo della cosa pubblica*, Torino, Giappichelli, 2000, p. 1068 s.

³⁵ In tal senso anche P. BELLINI, *Saeculum christianum* cit., p. 294.

³⁶ Cfr. anche V. PARLATO, *Magistero ecclesiastico in materia temporale: conside-*

Ancora, non c'è un diritto del povero a ricevere l'elemosina, ma c'è un dovere del ricco alla carità verso il prossimo; l'eventuale elemosina sarà, per il soggetto operante un'opera caritativa e buona se fatta con animo caritativo, altrimenti sarà un'azione indifferente o addirittura malvagia, se fatta per fini diversi o malvagi.

Rilevava Bellini³⁷ che gli ordinamenti giuridici sono paghi dell'adempimento formale al precetto normativo, indipendentemente da motivazioni psicologiche. L'adempimento dell'obbligo "non è evento che importi – per se stesso – un incremento della «bontà interiore» dell'agente" come accade se egli ottemperi al comando contro voglia. Può anche accadere che l'adempimento resti "dissociato da corrispondenti «risonanze interne»" e questo accade quando il soggetto pur non intimamente convinto dei valori del precetto stesso lo "ottemperi per rispetto del comando o semplice assuefazione all'ubbidienza". Neppure in questo caso si raggiunge quell'adesione coinvolgente che fa sì che l'*opus operatum* sia un arricchimento spirituale del fedele.

8. Dal peccato come offesa a Dio al peccato come lesione dei diritti sociali. Dal non facere malum al facere bonum.

Oggi assistiamo alla perdita del senso del peccato³⁸, specie in merito al sesto Comandamento; la morale sociale si sta evolvendo verso la disapprovazione di forme di sfruttamento, di violenza, corruzione, di mancanza di pietà e carità verso gli altri³⁹ o di inadempimento relativi ai doveri sociali e civili, di abuso della ricchezza e del potere; è venuta meno, invece, in ambi-

razioni su oggetto e limiti, in *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, a cura di J. I. ARRIETA e G. P. MILANO, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1999, p. 1127-1128.

³⁷ P. BELLINI, *Saeculum christianum* cit., p. 335 s.

³⁸ Si legga quanto scritto nell'*Evangelii Gaudium, Esortazione apostolica*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2013, al n. 64, p. 90: "il processo di secolarizzazione tende ad indurre la fede e la Chiesa nell'ambito privato e intimo. Inoltre con la negazione di ogni trascendenza, ha prodotto una crescente deformazione etica, un indebolimento del senso del peccato personale e sociale e un progressivo aumento del relativismo".

³⁹ Nell'*Evangelii Gaudium, Esortazione apostolica*, cit., nn. 74 – 75, p. 98-100, si evidenziano questi temi sociali e si condividono.

to sociale, la percezione di peccato per forme di mancanza del riposo festivo da dedicare al culto, per non partecipazione atti liturgici e penitenziali di *pietas erga Deum*, di precetto, ma anche per atti di soddisfacimento sessuale tra liberi e consenzienti. Dal peccato come offesa a Dio siamo passati al peccato come offesa al prossimo, e da ciò dal peccato come delitto contro la divinità – che giustificava una pena temporale, demandata al braccio secolare – al peccato come delitto sociale passibile di riprovazione e punibilità.

La nuova pastorale si incentra non tanto sui divieti del Decalogo, quanto sulle azioni positive ricavabili dal Discorso delle Beatitudini⁴⁰, e soprattutto da questi punti cardine dell'azione del buon cristiano: “*Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia*”, “*Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio*”.

La misericordia, spesso richiamata dell'attuale papa di Roma, unitamente all'azione di pace, intesa nel senso più lato, sono le nuove caratteristiche dell'*esse christianum*.

Proprio per quanto rilevato, e in conseguenza di ciò, la Chiesa oggi interviene con il suo magistero *ratione boni perficiendi*, cioè a promuovere il bene, proiettando sul piano delle relazioni umane e sociali la virtù cristiana della *caritas*, della solidarietà nella logica della scelta preferenziale per i poveri⁴¹.

In questo caso la Chiesa, ritengo, si propone in via prioritaria un *bonum sociale*, attraverso una sensibilizzazione su temi sociali e filantropici da parte dei fedeli, privilegiando l'*opus operatum* piuttosto che l'*intentio operantis*;

⁴⁰ “Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli.

Beati gli afflitti, perché saranno consolati.

Beati i miti, perché erediteranno la terra.

Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati.

Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia.

Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio.

Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio.

Beati i perseguitati a causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli.

Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia.

Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli” (Matteo 5,3-12).

⁴¹ L'espressione “scelta preferenziale per i poveri” è stata pienamente integrata nella dottrina sociale della Chiesa da Giovanni Paolo II. Essa proviene dall'America Latina. Ma sarà a Puebla (1979) che l'espressione «opzione preferenziale per i poveri» verrà direttamente utilizzata.

anche perché spesso si tratta di azioni collettive o pubbliche che non si riflettono sull'animo del singolo *Christifidelis*.

L'attenzione verso i bisognosi è rivolta ad una massa indistinta di persone che esula dal rapporto fedele-soggetto beneficiario e rende l'azione misericordiosa spesso astratta, effettuata per rispondere più ad un obbligo normativo statale, o ad un comportamento socialmente corretto e apprezzato, che ad una vera partecipazione affettiva.

Resta da dimostrare come questa *caritas* sociale, di singoli, ma soprattutto di enti, volta al soddisfacimento di bisogni soprattutto materiali dei diseredati, sia strumento della *salus aeterna animarum*⁴²; il concorrere al soddisfacimento di necessità materiali in modo indiretto, o anche diretto, è certamente un'azione meritoria, è un *facere bonum* che non implica il non *facere malum*, il commettere peccato, in altri campi; una *datio pecuniae* alle opere caritative della Chiesa, dello Stato o di ONG, di una *pecunia* di cui il fedele è venuto in proprietà in modo peccaminoso, non rimette il peccato, se non dopo il pentimento e la penitenza canonica; ugualmente l'azione caritativa, misericordiosa di chi vive in una situazione familiare peccaminosa non rimette il soggetto in grazia di Dio, anzi la sua azione 'buona' fatta per mostrarsi seguace dei precetti cristiani attiene solo l'*opus operatum*, non la probità del soggetto agente.

Tutto questo porta a porre in secondo piano la finalità trascendente e spirituale, la proiezione escatologica, – la *salus aeterna animarum* – della Chiesa a vantaggio di una finalità temporale, sia pure pregevolissima e meritoria, quali sono quelle della carità, solidarietà, fratellanza, condivisione dei beni, amore verso il prossimo – *bonum commune* – che sicuramente collimano con precetti e consigli evangelici, ma che attengono primariamente alle comunità politiche.

9. *L'attività internazionale della S. Sede e la promozione dei diritti umani e della pace tra i popoli.*

Come accennavo, all'inizio, altro è la finalità della Chiesa in ordine al suo fine specifico, la *salus aeterna animarum*, altro è il ruolo che la Santa Sede, a nome dell'intera Chiesa, si propone di svolgere nella po-

⁴² Su tema cfr. anche P. BELLINI, *La coscienza del principe* cit., p. 1107 s.

litica internazionale⁴³. Lì essa promuove il “dialogo tra luoghi e culture fra loro distanti” a tutela della pace e della risoluzione pacifica dei conflitti⁴⁴.

L'azione della Chiesa, specie in questi ultimi tempi, anche tramite la stipula di concordati e la partecipazione ad organismi internazionali si fa paladina dei diritti dei più deboli, sia a livello di popolazioni che di individui, con una particolare attenzione ai cristiani, in genere, e ai cattolici, in specie, alla tutela dei luoghi di culto e alle organizzazioni umanitarie che ad essa si riferiscono⁴⁵.

Attualmente la Santa Sede collabora alla creazione di un diritto internazionale relativo ai diritti umani, al diritto umanitario, a forme istituzionali di cooperazione e sviluppo, tematiche tutte che esulano dalla stretta rilevanza del fattore religioso⁴⁶.

“Per assolvere a questo compito – scrive Flavia Petroncelli Hübler⁴⁷

⁴³ L'interpretazione data al dettato normativo dall'attuale papa di Roma Francesco, nel rivolgersi al Corpo diplomatico presso la S. Sede, interpretazione che riprende e concretizza quella più accreditata, vede nel canone in oggetto l'impegno della Chiesa “di avere cura, di custodire, in ogni angolo della Terra, chi soffre per l'indigenza”, di “lavorare per edificare la pace”, di curarsi “del bene degli altri, di tutti, a partire dalla natura che accomuna ogni essere umano su questa terra”, di aiutare a “costruire ponti fra tutti gli uomini” per mezzo di un “dialogo tra luoghi e culture fra loro distanti, tra un capo del mondo e l'altro, oggi sempre più vicini, interdipendenti, bisognosi di incontrarsi e di creare spazi reali di autentica fraternità”, di “intensificare il dialogo tra le varie religioni” e anche “il confronto con i non credenti”. Le parole virgolettate sono riprese dal Discorso del 22 marzo 2013, www.vatican.va/holy_father/francesco.

⁴⁴ Cfr. G. BARBERINI, *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento internazionale, Esame delle norme canoniche*, Torino, Giappichelli, 1996, p. 123 s.

⁴⁵ Va comunque tenuto presente quanto scritto nella *Gaudium et Spes*, § 76, dove si legge che: “le cose terrene e quelle che, nella condizione umana, superano questo mondo, sono strettamente unite, e la Chiesa stessa si serve di strumenti temporali nella misura in cui la propria missione lo richiede. Tuttavia essa non pone la sua speranza nei privilegi offertigli dall'autorità civile. Anzi, essa rinunzierà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constataste che il loro uso può far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni”.

⁴⁶ S. FERLITO, *L'attività internazionale della Santa Sede*, Milano, Giuffrè, 1988, p. 2 – 5.

⁴⁷ F. PETRONCELLI HÜBLER, *Chiesa cattolica e comunità internazionale, Riflessione sulle forme di presenza*, Napoli, Jovene, 1989, p. 130; G. PORRO, *Considerazioni*

– non si danno specifiche previsioni d'intervento, queste vanno decise alla luce degli insegnamenti del Concilio e interpretando i «segni dei tempi».

sulla partecipazione della chiesa cattolica ad organizzazioni internazionali, in *Aequitas sive Deus, Studi in onore di Rinaldo Bertolino*, Torino, Giappichelli, 2011, p. 896 s.